

Имена Текста.

...сама сущность есть не что иное, как имя.

П. Флоренский

Современная реальность, как реальность близости, переживаемая человеком в состояниях нахождения «бок о бок», то есть в определенном единстве взаимодействующих тел, которые занимают по отношению друг к другу определенные считываемые позиции, или позы, по своей структуре может быть названа текстовой – в смысле существующих отсылок к чему-то другому (Ж.Деррида). Понятие «текст» предполагает в данном случае широкое толкование: это не только письменный источник, но особая информационная система, обладающая знаково-символической природой.

Сознание «внешней реальности» требует от человека убедиться в собственной замкнутости, в том, чтобы эта замкнутость длилась, несмотря на то, что узнается замкнутость уже разрушенная. Только «через *другого* мы можем открыть, как играет нами легкий переизбыток мира»¹, *Другой* явлен нам как способ нашего присутствия в мире, как горизонт и наших желаний, и нашего тела.

Встреча с *Другим* лицом к лицу во взгляде, где *Я* не только вижу глаза *Другого*, но вижу и то, что Он на меня смотрит, является чистой отсылкой ко *Мне*. Таким образом, взгляд *Другого* предстает как посредник, который отсылает *Меня* ко *Мне* же. *Другой* интимно связан с *Миром* и делится этой связью со *Мной*. И *Я*, и *Другой* утратили раздельное существование, реален лишь переход, сообщение, которое заполняет трещину между *Мной* и *Миром*, в котором мое *Я* ничего не значит, где идентичность, историчность ничего не меняют: «Он и я, и тот, и другой – без имени, и тот, и другой вышли из ... чего-то безымянного ... и тот, и другой не что иное, как две песчинки в бескрайней пустыне или, скорее, две волны, что исчезают в море»².

Только *Другой* вносит особый со-бытийный вес в мою жизнь, только тогда становится возможным назвать *Меня*, назвать *Меня-Другого*, только тогда мое *Имя* может высветиться, узнать и показать свою сущность: «Тело, наружность моя, костюм, целый ряд внутренне-наружных подробностей души, детали и подробности жизни ... (все то, что исторически не существенно, но налично в контексте жизни), - все это получает ценностный вес, осмысливается и формируется в любящем сознании другого...»³ Вступая в со-бытийное отношение с *Другим*, человек обретает себя и свой мир. Пространства моего тела (не только физического) расширяется до того состояния, когда *Я* может почувствовать себя дома в мире других людей.

Присутствие *Другого* дает нам возможность единства того, что М.М. Бахтин называет «эстетическим событием», которое для него не является ни бытием-с (Mitsein М. Хайдеггера), ни бытием-для (pour Soi Ж.П. Сартра): *Я* содержит в себе *Другого*, так как само по себе является *диалогом* - отношением *Меня* и *Другого*, предстающим как бесконечность наведенных друг на друга зеркал. В этой ситуации слово становится «своим», присущим *моему* сознанию «...не в нейтральном и безличном языке (ведь не из словаря же берется слово

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб., 1997. С. 184.

² Батай Ж. Внутренний опыт. С. 100.

³ Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности/ Эстетика словесного творчества. - М., 1979. С.137.

говорящим!), а в чужих устах, в чужих контекстах, на службе у чужих интенций: отсюда его приходится брать и делать своим»⁴.

Я предстаю как открытая структура, как *текст*, предполагающая разные прочтения и контексты. Наши тела в реакции на некоторое внешнее воздействие изменяют свое расположение, они существуют в этом мгновении действия, так как в этот момент выделяются из других образов, других тел. Образ-действие (В.Подорога) – это только внутренний образ (и ничто другое), раскрывающийся в *Слове*, в своем *Имени*. Ибо *Имя* и есть сущность-для-себя и для всего иного, сущность, которая начинается с апофатического момента, она насыщена смыслом и (не)бытием. И без *Другого* для нее нет повода выйти из себя и явить себя, с-быться. Контекст *Меня* с *Другим* порождает место-пространство само-проявления, образует некую складку взаимодействия здесь-и-сейчас, воплощается во внутреннем опыте бытия без отсрочки, который не принадлежит «миру-и-так-далее» (Ж.Батай), миру с парадоксальной манерой быть во времени, откладывая существование на потом. И этому опыту не предшествует никакая истина, которая могла бы сделать его путь прямым, нет даже проекта – внутренний опыт противоположен проекту.

Сущность *Имени* открыта нам в своих энергиях и только в них.⁵ Эта энергия действует в «ином», раскрывая нам свое «за-предельное», свое внутреннее и невыразимое, она возможна только благодаря *апофатическому моменту* в предметной сущности *Имени* и *Слова*. Поэтому, всякий символ (которым и выступает *Имя*) возможен как языковое явление, как то, через что *Я* начинаю знать *Другого* как самого себя и могу вступать с ним во взаимодействие, и тогда *Имя* – магично. Природа *Имени* магична в силу того, что само *Имя* предстает как мифически-магическое *Слово*, в котором осуществляется полное пребывание сущности в ином.

Другой одновременно удален от *Меня* и присутствует внутри *Меня* как вопрос, бесконечное вопрошание, изначально возникшее в силу разрыва, разрыва не столько человека с человеком, но с Богом и в Боге. Рана вписана в первую страницу Книги человека, рана, которая и есть человек, стоящий у порога родного дома. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...Все чрез него начало быть...» (От Иоанна 1:1-3). Но в Библии сказано и то, что Бог прервал самого себя, отделился от самого себя, чтобы позволить человеку говорить. Он сделал это, умолкая, дав созданию своему право о-существоваться.

Человек стал ядром разрыва Бога. И человек всегда уже заранее захвачен, ибо «...принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия»⁶. Он – *письмо* Бога, Его про-явление, вечное вопрошание, вечное становление и граница. Человеческая жизнь – это вечный поиск себя в открытии, вверении себя безграничным и динамичным, творческим переменам мира, это странничество в иных мирах и проекциях.

Бытие, мир существуют лишь потому, что мы способны все разрушить и поставить существование под вопрос. Человек ставит само свое существование под вопрос, его по-настоящему тревожит лишь существование. Его смерть – это дарованный шанс покинуть одновременно и мир, и смерть, узнать то, что присутствует за смертью, войти в присутствие на дне отсутствия. И смерть не является чем-то внешним по отношению к жизни, она «...очеловечивает природу,

⁴ Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. - М., 1975 г. С. 106.

⁵ Лосев А.Ф. Философия имени. - М., 1990. С.108.

⁶ Хайдеггер Письмо о гуманизме / Время и Бытие. - М., 1993. С. 198.

возводит существование к бытию; она – самое человеческое, что есть в нас самих, только в мире она – смерть, человек знает о ней потому, что он – человек, и он – человек потому, что в нем происходит становление смерти»⁷. Пока человек жив, он смертен, и чтобы говорить, ему «...надо видеть смерть, видеть ее позади нас»⁸, ибо она является неотъемлемой частью самой жизни, тем, что *порождает Жизнь*.

Человеческое существо всегда находится в состоянии становления. Человек предстает как вечное вопрошание, порог между духом и плотью, как Путь собственной инаковости, и иночества. Его внутренний мир – это без-дна, это неизвестность и вечное вопрошание самого себя и бытия, это самопознание, самосозидание, которое приводит к разворачиванию сущности человека, к его *явленности*. Это опыт «путешествия на край возможности человека», трансгрессия, где испытывается само бытие и «если кто-то решится на него, он должен отринуть существующие авторитеты, которыми ограничивается возможное»⁹.

Но чтобы человек мог «снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе... должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить на его требование»¹⁰. В статье «Гердерлин и сущность поэзии» М.Хайдеггер отмечает, что поэзия основана двояко, ибо сам поэт стоит между богами и народами, и «Истина бытия» открывается прежде всего поэтам, являющим ее в языке. Слово принадлежит не человеческому сознанию, но бытию – «язык есть дом бытия», поэтому путь к постижению «истины бытия» – «прислушивание к языку».

Речь человека толкает его выйти на уровень с-каза, по-каза пройденного опыта (не)бытия, жизнью, которой предстоит быть носителем этой речи. Само проговoreние здесь становится записью в структуре и на ландшафте мира, образуя сплетение, ткань смыслов и значений. «И сказал Бог: да будет свет... И отделил Бог свет от тьмы... И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды...» – здесь происходит расчерчивание и разбиение мира. Но необходимо говорить не только о разбиении словом (в данном случае Бога), но о разбиении самих слова и речи. Ведь именно в речи присутствующее или отсутствующее указывает, ввергает нам себя или отказывает в себе: оно показывается или ускользает.

В записи и разметке, происходящей на ландшафте мира (или миров), есть нечто общее с текстом: мир сам становится текстом, результатом познавательно-созидательной, творческой деятельности человека. С латинского языка слово «текст» переводится как «ткань», «сплетение», и в самом общем плане представляет собой дискурсивное единство, обладающее многосмысловой структурой, которая способствует порождению новых смыслов. Осуществление множественности смысла становится возможным, по Р.Барту, благодаря символичности самого текста. Но там, где есть знак, возникает неопределенность в толковании, поэтому возникает проблема понимания и интерпретации текста.

Искусство интерпретации (толкования) текстов – герменевтика – впервые как законченная система возникает в результате проникновения в греческий мир

⁷ Бланшо М. От Кафки к Кафке. – М., 1994. С. 48.

⁸ Там же, С. 47

⁹ Батай Ж. Внутренний опыт. С.23.

¹⁰ Хайдеггер Письмо о гуманизме / Время и бытие с.195.

христианства, до этого она представляла собой деятельность софистов и практические приемы перевода текстов Гомера. Бурное развитие переводческой деятельности связано с проблемой интерпретации и истолкования Священного Писания, центральным вопросом которой была проблема определения того, сколько значений имеет Слово. Разрешение этой проблемы предлагалось школами, которые были образованы на основе библиотек, – Александрийской, в которой отмечалось, слово имеет множество смыслов, и Пергамской, в которой считалось, что есть один-единственный смысл.

Первую семиотическую систему создал Августин. Ему принадлежит фундаментальный труд, посвященный теме интерпретации и понимания – «Христианская наука, или Основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия». До Августина существовали отдельные приемы толкования Священного Писания (например, у Оригена). Августин полагал, что значение можно постигнуть абсолютно, то есть каждый знак имеет внешнюю сторону (материальную составляющую) и обладает внутренним значением, которое и является *целью* понимания. Мыслитель определяет фундаментальную герменевтическую категорию «понимание», которая для него связана с верой: понимание и вера одновременно опосредуют и предшествуют друг другу – чтобы понимать, надо знать объект понимания, но чтобы его знать, надо верить. Для него значимо интуитивное познание («нетелесное» видение): разум должен обратиться к себе и интуитивно проникнуться в божественную сущность.

Для Августина мир, сотворенный Богом, вечно Ему причастен, поэтому людские души родственны, аналогичны друг другу и, соприкасаясь, они понимают друг друга. В процессе понимания происходит переход от знака к значению, переход, во время которого становится возможным познание значения путем запечатления в душе представления о воздействующем на нее знаке. Процесс понимания знаков для Августина происходит в определенном контексте (контекст у него не текстовой) – это начальный вариант одного из принципов герменевтики.

Августин разграничивает то, что называет Словом (*verbum*) и языковым знаком. Слово, звучащее вовне есть знак Слова, сияющего внутри (*verbum*). Мир есть не что иное, как речь Бога, ставшая плотью, но и наша речь превращает наше внутреннее Слово в материальный звук, облекается в звук голоса. Дойти до этого Слова в человеке возможно на основании того, что имманентным источником знания души является Бог. Поэтому принцип *конгенности*, то есть соразмерности творческих потенциалов исследователя текста и его создателя (необходима соразмерность боговдохновенности автора и боговдохновенности читателя) является условием понимания и интерпретации и *Другого*, и *Текста*.

Для всей христианской традиции *Текст*, как и *Мир*, предстает как единство символов: вещи и слова обозначают не только самих себя, но и что-то иное, они являются означающими стоящего за ними означаемого. Мир, люди, слова и вещи – образ Бога, Его про-явления... Невидимое Бога видно через Его творение. Познавая мир, мы по аналогии можем познать Бога, но как его творения, начиная познание от мира сущего, мы не можем познать его качеств, ибо Он в большей степени не похож на свои *Имена*: когда мы произносим «Бог» или любое другое слово о Нем, мы неизбежно впадаем в контекст представления о Боге, «навешивая» на опыт Встречи с Ним различные определения, изначально Его ограничивающие и лишаящие *Меня* самого внутреннего содержания данного Опыта – содержания Ничто, не выговариваемого словами языка сущего.

Мир, слова и люди – это образ Бога, но и его про-явления. Бог творит мир посредством Слова, отображение которого несут в себе человеческие существа – отображение Бесконечности и Ничто. Буква учит свершением, и у нее нет одного смысла: в каждой книге и вещи присутствует четыре смысла: буквальный (наличное бытие), аллегорический (указывает на предмет веры), моральный (в вещах – заповеди) и анагогический (от греч. «лестница»; указывает на божественную реальность). И Библия, как и любой текст, обладает несколькими пластами смысла, которые Ориген различает следующим образом: телесный (или буквальный), душевный (или моральный) и духовный (или аллегорическо-мистический), ибо «как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа»¹¹. Поэтому возможно не одно прочтение. Разворачивание смыслов, их раскрытие становится возможным только при условии определенного *видения*, видения телесного буквы не только в ее материальной составляющей, но и в ее внутреннем содержании, ее *апофатическом* смысле.

Прочтение текста является его продолжением, становлением, производством и воспроизводством смыслов и значений. Можно говорить об абсолютном тексте, то есть ткани смыслов, открытой порождению новых смыслов, сохраняющей только свою форму, свой стиль и тон. Но сам текст (как и то выражение бесконечного, которым является наше лицо) при этом остается чем-то укрывным, не контролируемым полностью в силу множественности смысла, вложенной и тем, кто непосредственно писал, и читающим, а значит интерпретирующим, придающим свои значения, переводящим на свой язык.

Текстовое сообщение – для каждого, но увидеть в нем один смысл – не увидеть ничего, ибо текст обретает тело, в котором соединяются разбиение букв, знаков (складки и метки на его материи) и сгибы, повороты, движение и перетекание смыслов. Можно говорить о душе текста, его энергетической составляющей, ведь говорить друг с другом означает выявлять в себе и другом обговариваемое, то есть *выводить его собою* на свет (М.Хайдеггер). И сам текст выводит, спрашивает, вычерчивает на душе человека, вступающего с ним во взаимодействие, потаенные смыслы. Тело текста, его прочтение задает логику совместности, то есть логику некоторого пространства, которое понимается особым образом: оно не абстрактно и не однородно, но индивидуально и качественно разнородно.

Пространство чтения – это место со-бытия, где текст открывает *Мне* возможность быть *Другим*, поэтому, «я желаю его как желают тела Другого, ибо ... текст эротичен. Текст, открывающийся в пространстве чтения, это наше другое тело, которым мы вновь и вновь желаем обладать»¹². Существует определенная ткань, материя чтения, в которой понимают читающего, как ни парадоксально это звучит. Текст не нуждается в понимающей процедуре, мое чтение выводит *Меня* не только за пределы моих собственных процедур понимания, но и *Меня* самого.

Текст воспринимается как самостоятельное начало, желающее или не желающее своего проявления. В тексте всегда присутствуют аллюзии, отсылки, цитаты – текст существует в контексте многих других предшествующих текстов и не совпадает с текстом написанным, так как всегда взаимодействует с другим текстом, занимая место *порога*, транслируя смыслы, присутствуя и, одновременно, отсутствуя.

¹¹ Ориген. О началах. - СПб., 2000. С.324.

¹² Подорога В. Выражение и смысл. – М., 1995. С.23.

В «Апокалипсисе», как и во многих книгах Библии, ряд цитирований, посланий, авторов и адресатов уходит в бесконечность. Представляя собой «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре», творение Иоанна Богослова было написано «в духе», поэтому отсылает к реальности по ту сторону мира сущего и являет собой некий «переход». Но здесь нет плавности, как при переходе в природном пространстве, это «рваная кривая события веры» (В.Подорога), которая подразумевает особую топологию (топос – место, логос – от греч. «лего» – собрание), то есть особое со-в-мещение и разворачивание различных «мест», особое место-нахождение, место-собрание, открытое для интерпретации собственного контекста

Пропуски, разрывы, умолчания библейских текстов Опыта (Моисея, Авраама, Иоанна и др.) являются знаками совершающегося религиозного события. В этом «пустом пространстве» и заключается смысл, ибо «пустота является идеальным нейтральным пространством, предшествующим всякому явлению знаков Бога»¹³. Мистическое путешествие – это путешествие «на одном месте», где *изменение места* означает *изменение состояния* самого путешественника с особой, внутренней линией напряжения, определяющей метки и следы мира. «Ты услышишь глаголы Божьи, когда воспариишь туда, где нет никакой твари ... Далеко это или близко? ... Это в тебе...»¹⁴ Это путешествие, которое всегда приводит к одной цели – «Все туда же – домой» (Новалис).

Библейский текст насыщен пропусками, разрывами, его прочтение регулируется не одним читающим, но *со-в-местностью* с этим телесным ритмом текста. Поэтому чтение приводит к некому возврату человека к себе как *иному*, к нетождественному предшествующему состоянию. Слова и читающий образуют некий совместный ритм, а значит и смысл – новое со-бытие Веры. Прочтение «Апокалипсиса» становится новым путешествием «на одном месте», путешествием с особой топографией (границами, пределами и линиями напряжений), рассказывающим об изменениях «в духе», ибо человеческая природа не сводится только к физической или духовной, он – странник в мире, основание которого укоренено в Ничто. Указывая на нечто за-предельное, он сам становится своего рода текстом – *текстом вечного становления*.

«Видеть то, что невидимо, читать то, что невыразимо» становится возможным только благодаря пустым пространствам, разрывам текста – это и есть Ничто, то есть то, что «не имеет места» и чье место можно определить лишь отрицательно, апофатически. Но необходимо поставить вопрос о Ничто нас самих, ибо «наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом»¹⁵. Наше присутствие всегда уже выдвинуто в Ничто, тем самым, оно может встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе.

Для христианской традиции метод апофатического богословия является важнейшим результатом усвоения неоплатонических идей: это не голая отрицательность, мы не уничтожаем Бога, отрицание – это сверхутверждение. Бог превосходит мир, он вне и внутри мира одновременно: «...Он - Причина всего сущего, хотя в то же время Он совершенно не причастен сущему, поскольку

¹³ Там же, с.61.

¹⁴ Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. - СПб, 1994. С.101

¹⁵ Хайдеггер М. Что такое метафизика / Время и Бытие. С.22.

превосходит все сущее и сверхсущее ... Он превосходит любое отрицание и любое утверждение»¹⁶.

Мистическое познание предполагает особое восприятие реальности, особую онтологию, то есть мистику познания и мистику бытия. Молитва сообщает человеку Гносис - чувство истины и способность священнодействовать, то есть духовно переживать моменты Голгофской жертвы, благодаря чему человек достигает богоподобия и тесного общения с Богом. Гносис понимается как искупление человека, освобождение его от уз материи, это *видение* особого рода, которое ближе к созерцанию, молитве, заклинанию, чем к обычному интеллектуальному знанию. Главное – познание и приобщение к Богу. Спасение является полным избавлением от уз материального мира (необходимо отметить, что неоплатонизм не знал полного освобождения: циклы спуска и подъема душ от и к Единому вечны – это влияние идеи циклов в восточных религиях), который есть зло (поэтому у многих есть соображения, что и телесность Христа была призрачной). После материя вернется в состояние аморфного хаоса и прекратит свое существование (этот финал, например, у Василида представлен сложнее – произойдет апокатастасис, «восстановление всего»).

Мистическое познание – это опыт тоски, опыт поиска, который приводит ищущего в свое собственное *сердце*, ибо, только заглянув в собственное сердце, можно узреть Бога, которого нет больше нигде... Величайшей силой, которая ведет человека к Богу, является движение сердца, опыт движения в Любви, ибо Любовь представляет собой Ничто... В этом опыте человек выходит за пределы тварного мира, выходит в Ничто, которое невозможно описать словами мира сущего, но из которого все происходит и рождается, но при этом он входит в себя, более того, в глубину себя, где себя же превосходит. Здесь происходит преодоление разделения на субъект и объект, так как «...именно то, что я становлюсь *субъектом*, не могу стать им, и сводит меня с ума. *Я не есмь другой* – вот, что с ужасом констатирую я».¹⁷

В анализе любовного опыта, Р.Барт следует мистической традиции. Влюбленный испытывает эк-стаз, который отличается удивительной четкостью: «...я все время выпадаю за пределы самого себя, без головокружения, без тумана перед глазами, *ясно и определенно*, будто я принял наркотик...»¹⁸ Движение души, восхищение (похищение души в верх) – это явлено мистику в состоянии эк-стаза, из-состояния, которое не может быть описано катафатически (т.е. положительно, в терминах сущего), ибо духовный опыт имеет свое основание в *трансгрессии*, в вечном стремлении преодоления границ сущего.

Мистический опыт общения с Богом описывается в терминах апофатического богословия. Он – Природа творящая и несотворенная. И никто не может познать Его, даже Он сам. Бог не есть определенное нечто, Он – бесконечен, если бы Он определял себя самого, Он ограничил бы себя. Катафатически Бог определяется как Троица. Его троичность выводится из человеческой души: существование, ум, чувства. Троицен весь мир как проявление Бога: сущность, проявление сущности, действие (энергия) сущности. Универсальна та природа, которая, для И.С.Эриугены, представляет собой как единство Бога и твари, так и твари в самой себе.

¹⁶ Дионисий Ареопагит Мистическое богословие. - К., 1991. С. 6.

¹⁷ Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. – М., 1999. С. 98.

¹⁸ Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. С. 132.

И никто не может познать Его, Бог не есть определенное нечто, Он – бесконечен, и если бы Он определял самого Себя, то тем самым Себя ограничил (И.С.Эриугена). Но человеку не было отказано в даре – в даре речи, в том, чтобы называть «это есть то». Мы существуем прежде всего в языке и при языке. «Границы моего языка означают границы моего мира»¹⁹, а значит, *мой Мир и есть Язык*. Мое письмо должно стать письмом Духа, а, значит, кровью, ибо кровь есть Дух (Ф.Ницше). *Имя* писателю – *Никто*, ибо через писателя выходит на свет Дух, выходит само Письмо, оставляя человеку место у порога – порога языка, и самой его жизни.

Язык, который прежде всего дает о себе знать в нашей речи, обнаруживает себя как нечто такое, посредством чего и в чем нечто «получает слово», т.е. так или иначе *выходит на свет* в той мере, в какой нечто с-казано. С-казать – значит по-казать, об-ъявить, дать видеть, слышать: «И сказал Бог: Да будет...» С-казать – вывести из бытия в сущее. Но язык является не только просветляющим моментом бытия, он есть момент и утаивающий, ибо бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие, если говорить языком М.Хайдеггера, – это от-каз от роли такого обоснования, оно без-основно, оно без-дна, то, «чем присутствие представлено»²⁰. Бытие пред-шествующее, оно – Ничто, это то, что существует до самих вещей, что есть их причина, но не причастное сущему. Ничто, обретая свою сущность в Слове, становится «чем-то».

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Бытие, гл.1, 26-27). Произнеся Слово, Бог создает свободное пространство про-света, где может осуществиться присутствующее. Но и сам Бог, само бытие как Ничто, нуждается в со-бытии произнесения, чтобы в качестве присутствия достичь своей сути, с-быться в собственном существовании: «Бог становится Богом, когда творения изрекают: Бог» (Мейстер Экхарт).

И язык как Его дар является способом со-бытия человека и Бога, мелодией о-существления и со-осуществления, а значит «язык есть дом бытия» (М.Хайдеггер), в котором мысль (то, что о-существляет отношение бытия к человеческому существу) дает бытию Слово. И только на письме можно оставить слово в одиночестве, оставить само письмо, то есть быть здесь только для того, чтобы оставить ему проход, чтобы быть прозрачной средой для его процессии: быть всем и ничем, – встать у порога – порога своего *Имени*.

Мое собственное *Я* как Живая Душа, осуществляющаяся в присутствии «здесь-и-сейчас», становится Текстом, отсылающим к *Другому*, к *Имени Другого*, вступающим с *Ним* в *Диалог* – в процесс со-творчества – со-в-местного творения самих себя в мире общения: «Ты – тот, кто пишет, и кто написан» (Э.Жабэ). Письмо про-являет, про-светляет самого писателя, который, как Бог, меняется своим существованием с буквой и меняет его на букву. И само прочтение текста, буква которого предстает как разъединение и преграда, освобождающая смысл, представляет собой процесс движения от *Имени к Имени* – от одной складки к другой – где читатель «сворачивает» текст до размеров одного *Имени*, но вновь разворачивает его, следуя складкам уже нового *Имени*.

¹⁹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Философские работы: в 2 ч. Ч.1. – М., 1994. С.56.

²⁰ Хайдеггер Тезис Канта о бытии / Время и Бытие. С. 380.